



Idea „grzechu” w Pięcioksięgu Mojżeszowym w ujęciu ateologicznym Oskara Goldberga i w interpretacji rabinicznej

Paweł Filek

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Idea of “Sin” in the Five Books of Moses in Oskar Goldberg’s atheological approach and in rabbinical interpretation

Oskar Goldberg’s hermeneutical approach eliminates from the text of the Pentateuch concepts crucial for its traditional – “rabbinic” – understanding. Based on deep etymological analysis, apathetical theory of language leads the German scholar to the conclusion that the idea of “sin” – among many others – was alien to the ancient Hebrews, who knew only the concept of “objective mistake”. Taking a diametrically different approach to the language of the Five Books of Moses, Aramaic translators develop the idea of “sin” as transgression and personal responsibility. This disagreement stems not only from two different visions of language of the Scripture, but is also determined by contrasting visions of god, man and their mutual relations.

Key words: Sin, hebraism, Rabbinical Judaism, morality, Pentateuch, Torah, Oskar Goldberg, *Reality of the Hebrews*, Talmud, targum, theology

Słowa kluczowe: grzech, hebraizm, judaizm rabiniczny, moralność, Pentateuch, Tora, Oskar Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Talmud, targum, teologia

Oskar Goldberg w swoim dziele *Rzeczywistość Hebrajczyków* pisał: „Pozbawiony patosu, rzeczowy ton Pentateuchu, ukazuje się również poprzez fakt, że nie występuje w nim pojęcie »grzechu«. Gdyby bowiem występowało, musiałoby ono mieć odpowiadający mu szczególny termin”¹. Te słowa to zaledwie niewielki fragment jego wykładu ateologicznego ujęcia literatury starohebrajskiej. Stanowi on w istocie oskarżenie rzucone tłumaczom Biblii, oskarżenie wymierzone jednak nie w tych, któ-

¹ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 97.

rzy wzięli na siebie brzemień przeniesienia pojęć starożytnych Hebrajczyków na grunt obcego języka. Siedemdziesięciu, Hieronim i Luter, ze swoimi *hamartia*, *peccatum* i *Sünde*, przybyli długo po tym, jak popełniony został grzech pierworodny. Wyrazem fiksacji światopoglądowej są już pierwsze „tłumaczenia” Pięcioksięgu – księgi prorockie. Według autora *Rzeczywistości Hebrajczyków* stanowią one zapis procesu odejścia od religii narodowej, przedstawiającej realną relację ludu do jego biologicznego centrum, na rzecz religii światowej, w której Bóg jest już jedynie abstrakcją, a jego relacja do ludu fikcją². W nich to – zwłaszcza w pismach Dawida, który zbyt wiele muzykował³, i Salomona zbyt uwarunkowanego „w swym powierzchownym estetyzmie przez mnogość erotycznych przeżyć”⁴ – został zagubiony właściwy „metafizyczny” sens Pentateuchu, który zastąpiło myślenie „teologiczne”⁵.

Oskarżonymi są prorocy Izraela, i ci, którzy uznali się za ich następców – *talmidej chachamim* – rabini⁶. Ujęcie ateologiczne składa się z czterech kroków, z których każdy wykazuje nieadekwatność myślenia teologicznego, w tym pojęcia „grzechu”, wobec systemu Pentateuchu. Usiłuje ono bowiem ująć Pięcioksiąg jako księgę objawioną, a zarazem system opisujący rzeczywistość przez pryzmat naturalizmu i biologizmu: całość rzeczy, zarówno natura, jak i historia, jest skutkiem walki wielu bogów stanowiących biologiczne centra poszczególnych ludów, spośród których jeden – metafizyczny Bóg Hebrajczyków – reprezentuje generatywną zasadę biologii⁷.

Trudno jest mówić o „teologii rabinicznej”. Nie istnieje ona bowiem jako jednolita i wewnętrznie spójna teoria. Wyświechtane stwierdzenie, że judaizm rabiniczny jest zainteresowany głównie *praxis*, że największy wysiłek kierował zawsze raczej na rozważanie prawa niż badanie natury rzeczywistości, jest w gruncie rzeczy prawdziwe⁸. Mędrcy Talmudu w żadnym miejscu nie zrobili „wykładu doktryny”⁹, nie dążyli

² *Ibidem*, s. 44 n.

³ *Ibidem*, s. 108.

⁴ *Ibidem*, s. 46.

⁵ Podobnie widzi tę kwestię Paul Ricoeur, według którego w Pięcioksięgu obecne jest raczej ściśle związane z rzeczywistością kultową pojęcie zmytu i który genealogię pojęcia grzechu wiąże z przesłaniem ksiąg prorockich. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, zwłaszcza s. 67 n.

⁶ W artykule konsekwentnie posługuję się terminami takimi jak „rabini”, „tradycja rabiniczna”, „judaizm rabiniczny” w odniesieniu do żydowskiego piśmiennictwa rozwijającego się po upadku świątyni jerozolimskiej i stanowiącego we własnym samorozumieniu kontynuację dzieła rozpoczętego przez spisanie Miszny i pierwszych kolekcji midrasz. Zdaję sobie sprawę, że ściśle rzecz ujmując, może być to uznane za anachronizm.

⁷ To oczywiście nawet nie przyczynek do zarysu skomplikowanego i bardzo szczegółowego systemu, którego wykład stanowi *Rzeczywistość Hebrajczyków*.

⁸ Twierdzeniu temu jako „przesądowi współczesnych badaczy” sprzeciwia się A.J. Heschel w *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, G. Trucker, L. Levin (ed. and trans.), London 2007, s. 7. Sądzę jednak, że jest ono zasadniczo prawdziwe – wystarczy porównać ilość miejsca w Talmudzie i całym późniejszym piśmiennictwie rabinicznym, poświęconą rozważaniom halachy z tą, którą zajmuje agada. Zresztą nie o samą ilość tu chodzi. Piśmiennictwo halachiczne nieodmiennie dąży do jednoznacznych rozstrzygnięć, czego nie można powiedzieć o agadzie. Konsekwencją tego faktu jest widoczna – również dziś – stosunkowa jednolitość halachy w obrębie ortodoksyjnego judaizmu, której towarzyszy ogromna różnorodność światopoglądowa.

⁹ Jak pisze Salomon Schechter: „[...] wierząc w Boga jako rzeczywistość, objawienie jako fakt, Torę jako „instrukcję życia” i nadzieję na zbawienie jako najżywsze oczekiwanie, nie czuli takiej potrzeby.

do stworzenia systemu czy ustalenia jednoznacznej terminologii, którą można mówić o Bogu i jego relacji ze światem i człowiekiem. Przez setki lat, aż do czasów gaonów, „teologia” judaizmu istniała jedynie w midraszach i agadach, którym obcy jest język abstrakcji i definicji, bliski zaś język przypowieści i metafory¹⁰. Niezgodność między myśleniem systemowym i tym, któremu systemowość jest obca, prowadzi już na samym początku do diametralnych różnic w rozumieniu tekstu Pięcioksięgu przez Goldberga i tradycję rabiniczną.

I.

Rdzeń Goldbergowskiej rozprawy z pojęciami teologicznymi stanowi skrupulatna analiza lingwistyczna oparta na apatetycznej teorii języka Pentateuchu. Jest on rozumiany jako „rzeczowy”, nienacechowany afektywnie, niedążący do wywoływania pozytywnych bądź negatywnych nastawień emocjonalnych. Konsekwencją tego myślenia jest wyeliminowanie z tekstu Pięcioksięgu wszelkiej aksjologii. Ujęcie to opiera się na założeniu, że czasowniki hebrajskie dają się sprowadzić do dwuliterowych rdzeni¹¹, które same w sobie posiadają pewne „niezróżnicowane znaczenie pierwotne”, a ono dopiero wtórnie polaryzuje się, przybierając różne, często sprzeczne znaczenia, przez co już na poziomie czysto językowym ich „pozytywne” czy „negatywne” znaczenie zostaje zneutralizowane.

Tezę tę demonstrowa Goldberg, między innymi, na dwóch słowach tłumaczonych tradycyjnie jako „grzech”:

Słowa *chata* używa się w odniesieniu do elementu profanicznego, jak i nieprofanicznego, odnośnie do relacji „człowieka do człowieka”, jak i „człowieka do boga”, lecz także wtedy, gdy mówi się o działce gruntowej i rozmaitych przedmiotach. Dlatego *chata* to tyle co „pomylić się”, „popęłniać błąd”, „uczynić wadliwym”, „chybić, uchybić”, a także „uwolnić od uchybienia, wady, braku”¹².

Nie raziły ich sprzeczności w „doktrynie”; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Woodstock–Vermont 1993, s. 12. Ten cytat, w którym padają terminy takie jak „objawienie”, „zbawienie”, niechący ujawnia wielkość teologicznego „skażenia” myśli rabinicznej. Pozornie, bo wobec jej tendencji do braku ścisłości i przybierania formy metafory sam jest już daleko idącą interpretacją.

¹⁰ Istotnie zagadnienie to jest jeszcze bardziej skomplikowane przez fakt, że religia żydowska przez cały okres diaspory pozostawała mniej lub bardziej zdecentralizowana. Dlatego też nie jest oczywiste, że w ogóle można pisać o jakimś jednym „judaizmie” czy jednych „rabinach”. Mimo to przez wzgląd na jasność w dalszym ciągu pozwalam sobie na takie właśnie sformułowania, zdając sobie przy tym sprawę, że niesie to z sobą ryzyko uogólnień i uproszczeń.

¹¹ Goldberg, *op.cit.*, s. 93. Teoria dwuliterowych rdzeni nie jest wynalazkiem Goldberga. Miała swych zwolenników pośród żyjących w X wieku w Hiszpanii gramatyków hebrajskich, z których najbardziej znany był Menachem ibn Saruk, autor dzieła *Machberet*, wielokrotnie cytowanego w komentarzach Rasziego. Nieco podobną teorię stworzył XIX niemiecki komentator rabin Rafael Samson Hirsh, który często budował swe analizy na założeniu, że w trzyliterowych rdzeniach hebrajskich słów można wyróżnić dwuliterowy morfem noszący podstawowe znaczenie, modyfikowane przez trzecią literę.

¹² O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

I dalej, odnośnie do słowa *pesza* (i pokrewnych mu słów opartych na rdzeniu *p-sz-a*):

Analogicznie do pojęcia *chata*, „pomylić się”, neutralne znaczenie ma również słowo *pesza*, zazwyczaj tłumaczone jako „zbrodnia, występki”. Czasownik *pasza*, który zawsze ma znaczenie negatywne, charakteryzuje wyraźna polaryzacja, stąd też znaczy on „nieumyślnie lub naumyślnie czynić coś negatywnego”. [...] W Pentateuchu ten rdzeń występuje wyłącznie w formie rzeczownika *pesza*, niemal zawsze w znaczeniu niezamierzonego, negatywnego postępowania, to znaczy „nieuwagi, zaniedbania”¹³.

Słowa te nie mogą zatem odpowiadać idei „grzechu”, ponieważ nie niosą z sobą negatywnych – w sensie moralnym – konotacji przypisywanych temu pojęciu, co więcej, to pierwsze w pewnych kontekstach może nabierać znaczenia pozytywnego oraz odnosić się do przedmiotów martwych. Oba brakuje oczekiwanego od „grzechu” aspektu intencjonalności.

Wydaje się, wbrew temu, co sugeruje Goldberg, że również w tradycji rabinicznej negatywność – w sensie „absolutnego zła” – ani intencjonalność nie stanowią konstytutywnych momentów idei „grzechu”. Objawienie ma dla rabinów przede wszystkim postać Prawa¹⁴, dlatego w Talmudzie pojęciem, które obejmuje czyny określone w Torze jako *chet* (i pokrewne mu słowa zbudowane wokół rdzenia *ch-t-a*) i *pesza*, jest przede wszystkim termin *a'wera* – „przekroczenie”, oznaczający dowolny czyn, o ile stanowi on złamanie prawa. Pierwszym elementem konstytutywnym „grzechu” jest jego transgresywny charakter, fakt że stoi on w sprzeczności z wolą Boga wyrażającą się przez prawo – halachę. Mianem *a'wera* określa się czyny opisane w Torze wieloma różnymi słowami oraz te, które nie zostały w żaden sposób określone poza tym, że zostały zakazane. *A'wera* rozpatrywana sama w sobie może być moralnie całkiem neutralna. „Zła” jest jedynie relatywnie w odniesieniu do woli Boga. To, czy jest ona popełniona świadomie, czy nie, nie ma pierwszorzędного znaczenia.

Podobnie szeroki zasięg ma pojawiający się w aramejskich targumach Tory termin *chowa*¹⁵. Tak jak *a'wera* ma on konotacje prawne. Ponadto ujawnia się w nim drugi konstytutywny moment idei „grzechu”. Jest nim „związanie”, „podleganie”, „bycie skazanym”, „dług”, „obowiązek”. Znaczenia te dają się zredukować do dwóch podstawowych: „winy” i „powinności”. Następuje tu wyraźna subiektywizacja „grzechu”. Podkreśla się raczej zmianę, która zachodzi w podmiocie lub w jego relacji do prawa niż jakąś obiektywną zmianę w rzeczywistości. Na jednostce, która „grzeszy”, spoczywa już to groźba kary, już to obowiązek naprawy. Podobnie jak w przypadku *a'wera* negatywność ma tutaj charakter względny. Podkreśla się tu „zło”, ale nie absolutne, a subiektywne: złe są przede wszystkim konsekwencje dla sprawcy czynu. Również intencjonalność nie przynależy z istoty do idei *chowa*.

¹³ *Ibidem*, s. 98.

¹⁴ Pisze o tym obszernie Leo Strauss w *Persecution and the Art of Writing*, Chicago–London 1988, s. 9 n. „Prawo”, „instrukcja”, „pouczenie” to podstawowe znaczenia słowa „Tora”.

¹⁵ Traktuję targumy jako jedność, co jest świadomym uproszczeniem. Faktycznie każdy z nich – Onkelosa, Pseudo-Jonatana i Jerozolimski – powstawał w innym czasie i miejscu, posługują się one nieco odmiennymi językami i w pewnych miejscach występują między nimi różnice. Zasadniczo jeśli przywołuję targum pod jego nazwą, oznacza to, że różni się on w tym miejscu od pozostałych.

O ile *a'wera* jest technicznym terminem talmudycznego, prawniczego w istocie, dyskursu, o tyle *chowa*, używane w targumach, wprost odnosi się do słów Pięcioksięgu. W sposobie jego stosowania uwidaczniają się reguły rabinicznej hermeneutyki. *Chet* Pięcioksięgu i *chowa* rabinów nie są synonimami, faktycznie ich zakresy semantyczne są bardzo różne: idea osobistej odpowiedzialności czy jednostkowej winy nie jest wprost wyprowadzalna z idei błędu. Trudno o lepszą ilustrację translatorskiej strategii targumów: Zajmują się one nie tyle przekładaniem słów, ile tłumaczeniem ich sensu, ten zaś nie ujawnia się w etymologii, a raczej w użyciu, w interakcjach z innymi słowami, w konotacjach i kontekstach. Podstawową jednostką niosącą znaczenie jest nie słowo, lecz zdanie, a w dalszej kolejności tekst¹⁶. Dlatego też *chowa* używane jest dla oddania *chet*, ale też innych słów uznanych za pokrewne, takich jak chociażby *pesza*. Pokrewieństwo, o które tu chodzi, nie opiera się na wspólnej etymologii, a na udziale w podobnych „grach językowych”, w których terminy te mają obiektywny aspekt wykroczenia przeciw Bożym przykazaniom, i subiektywny moment winy bądź powinności ujawniający się przez powracający w tekście Tory motyw kary czy konieczności rekompensaty. To bardzo znamienne, że słowo zbudowane wokół rdzenia *ch-w-a* pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana w paradygmatycznej dla rabinicznego judaizmu, i całej kultury Zachodu, historii o „grzechu” – opowieści o upadku pierwszego człowieka¹⁷. W historii tej słowo *chet* ani żadne inne ze słów tłumaczonych jako „grzech” w ogóle nie pada. Jedyne, z czym mamy tam do czynienia, to boski imperatyw (*lo tochal* – „nie jedz”) wraz z dodaną konsekwencją jego złamania (*mot tamut* – „umrzesz”), którą Pseudo-Jonatan, powodowany prawdopodobnie faktem, że pierwsi ludzie bynajmniej nie umierają w dniu, w którym spróbowali zakazanego owocu, oddaje jako *they chajaw katol* – „będziesz winny śmierci”¹⁸.

Termin *chet* oznacza w Pięcioksięgu całą gamę pozornie różnych zjawisk. Może dotyczyć zarówno sfery *stricte* rytualnej¹⁹, jak i relacji międzyludzkich²⁰, może ozna-

¹⁶ Nie mam tu na myśli sformalizowanej hermeneutyki talmudycznej opartej na konwencjonalnych procedurach opisanych w berajcie rabiego Iszmaela (Wstęp do *Sifra*) czy rabiego Josi Ha-glili, nie chodzi mi też tutaj o metody *drasz*, *remesz* czy *sod*, dociekające ukrytych znaczeń tekstu, a raczej o pewne naturalne nastawienie, w którego świetle język Tory w gruncie rzeczy bardzo przypomina język mówiony, a które wyrażone jest w talmudycznym *dictum* szkoły rabiego Iszmaela: „Tora mówi językiem ludzi” (np. w Talmudzie Babilońskim *Nedarim* 3b. Na temat metody egzegetycznej rabiego Iszmaela, w odróżnieniu od metody rabiego Akiby, por. A.J. Heschele, *op.cit.*, s. 47–61). Niewątpliwie podejście to – samo w sobie raczej oczywiste, o czym pisze P. Ricoeur w rozdziale *Paradygmat tłumaczenia* [w:] *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ulaszek, Gdańsk 2008, s. 48 n. – jest bardzo odległe od Goldbergowskiego ujęcia apatetycznego, w którego świetle słowa Pentateuchu to „metafizyczne terminy wytwórcze”.

¹⁷ Rdz 2, 17.

¹⁸ W literaturze rabinicznej powszechne jest określenie *chet Adam ha-riszon* – „grzech pierwszego człowieka”. Talmudyczna agada, próbując ustalić gatunek zakazanego owocu, między innymi proponuje pszenicę (*chita*), być może dlatego, że przez homofoniczne skojarzenie przywodzi ona na myśl słowo *chet* (Talmud Babiloński, *Brachot* 61a).

¹⁹ Kpł 22, 9; napomnienie skierowane do kapłanów: *we-lo jiseu chet u-metu bo* – „by nie ponieśli *chet* i nie umarli przez niego”. Cytaty z Pięcioksięgu za tłumaczeniem Izaaka Cyłkowa, *Tora/Pięcioksiąg Mojżesza*, Kraków 2006.

²⁰ Pwt 15, 9; w odniesieniu do tego, kto odmawia pożyczki ubogimu *we-haja becha chet* – „i byłby *chet* na tobie”.

czać czyn, za który odpowiada się przed sądem²¹ lub taki, który wywołuje reakcję „niebios”²², mimowolny²³ bądź intencjonalny²⁴. Służy on do określenia zarówno zakazanego czynu, jak i jego – groźnych dla „grzesznika” konsekwencji. Ten ostatni fakt jest być może kluczowy dla translatorskiego wyboru twórców targumów. Sama Tora, jak się zdaje, wskazuje w ten sposób na aspekt winy obecny w określonych czynach²⁵.

Choć pojęcie *chet* samo w sobie jest złożone, *chowa* oznacza znacznie więcej. Należy sądzić, że słowo to jest raczej pewną kategorią, obejmującą wielość zjawisk, którym w Pięcioksięgu odpowiadają liczne słowa mające wspólną konotację jedynie z przekroczeniem i winą. Jednym z tych zjawisk jest coś, co określa się analizowanym przez Goldberga słowem *pesza*. Jeżeli na przykład zdarzyło się, że skradziono komuś przedmioty, które powierzono mu na przechowanie, to jest to *dewar pesza*²⁶, co Onkelos oddaje jako *pitgam de-chow* – „wydarzenie winy”. Choć nieuważny strażnik nie jest winny zaistniałego stanu rzeczy, to jest winny rekompensaty, pozostaje więc „grzesznym”, póki jej nie dokona. Chociaż nie dopuścił się żadnego złamania prawa, pozostaje niejako w sytuacji przekroczenia.

Chowa obejmuje również terminy, których nie uwzględnia Goldberg w swym wykładzie apatetyczności. Należy do nich *a 'won*, występujące w Pięcioksięgu znacznie częściej niż *pesza*, które w *Rzeczywistości Hebrajczyków* zostaje oddane – dość ekstrawagancko – jako „łańcuch przyczynowy”²⁷. Etymologicznie odwołuje się ono do symbolu krętej drogi, zbłądzenia²⁸. Podobnie jak *chet* ma szeroki zasięg: może dotyczyć – choć zdarza się to rzadko – zarówno czynu wobec bliźniego²⁹, jak i wydarzenia w sferze *stricte* rytualnej³⁰, skutkującego sądem³¹ bądź reakcją „niebios”³²,

To rozróżnienie ma charakter czysto umowny. Ściśle rzecz ujmując, jak zauważa Goldberg, rozróżnienie sfery „profanicznej” i „nieprofanicznej” jest w Pentateuchu nieobecne; *Rzeczywistość Hebrajczyków*, *op.cit.*, s. 86.

²¹ Pwt 21, 22; oznaczające wyrok śmierci: *chet miszpaz mawet* – „A gdyby znalazł się na kim *chet* śmiertelny”.

²² Kpł 26, 18 n. *Iejasra etchem szewa 'a l' chatotechem* – „będę was karał siedemkroć za *chatotechem*”.

²³ Kpł 4, 2 n. *nefesz ki-tehta biszgaga* – „gdyby kto *tehta* niebacznie”.

²⁴ Jak w przypadku buntu Koracha w Lb 16, 22: *ha-isz echad jecheta*.

²⁵ Przykłady można by mnożyć. Zasadniczo mam na myśli powtarzający się w całym Pięcioksięgu związek frazeologiczny „ponieść grzech” – czasownik zbudowany wokół rdzenia *n-s-a* z rzeczownikiem *chet*. O tym zjawisku nieodróżniania czynu i „kary” pisze Gerhard von Rad, który określa je mianem „światopoglądu syntetycznego” w: *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiła, Warszawa 1986, s. 211.

²⁶ Wj 22, 6–8. To jeden z przypadków, do których odwołuje się Goldberg (*op.cit.*, s. 98) na poparcie ujęcia apatetycznego. W swym komentarzu Raszi, odchodząc, jak sądzę, od prostego rozumienia targumu, wyjaśnia, że *dawar pesza* oznacza udowodnienie winy wypierającemu się jej oskarżonemu.

²⁷ Goldberg, *op.cit.*, s. 15–16: *lo szalem a 'won ha-emori ad hena* – „łańcuch przyczynowy Amorytów jeszcze się dotąd nie spełnił”.

²⁸ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 88.

²⁹ Rdz 44, 16: *Ha-elohim maca et a 'won awodecha* – „Bóg a 'won grzech sług twoich”; mówi Jehuda do sług faraona, mając na myśli sprzedaż Józefa.

³⁰ Lb 18, 23 *we-hem iseu a 'wonam* – „niech ponoszą a 'wonam” w kontekście służby lewitów w Przybytku.

³¹ Kpł 24, 14 in. *we-nasa cheto* – „poniesie *cheto*” w kontekście egzekucji bluźniercy.

³² Lb 30, 16 *we-nasa et 'awona* – „tedy wziął na siebie a 'wona” odnoszące się do kogoś, kogo żona składa ślubowanie.

celowego³³ bądź – o wiele rzadziej – przypadkowego³⁴. Znacznie częściej niż *chet* oznacza ono raczej karę niż czyn.

Jeszcze inną manifestacją koncepcji *chowa* jest kolejne słowo, które nie pojawia się w analizie Goldberga – *aszam*. Inaczej niż *chet* czy *a'won*, zawsze odnosi się ono do przewinień w relacjach międzyludzkich³⁵. Może ono oznaczać czyn lub jego konsekwencje, najczęściej jednak wydaje się nazywać pewien stan, w którym znajduje się człowiek łamiący przykazanie³⁶. Spośród wszystkich słów w Pięcioksięgu wydaje się ono najbliższe znaczenia „winy”.

W pewnych kontekstach każdy z wymienionych wyżej terminów oddawany jest inaczej niż jako *chowa*. Nie zawsze łatwo znaleźć jest klucz interpretacyjny pozwalający wyjaśnić te zmiany. Trudno też jednoznacznie stwierdzić, czy odchodzi się tu całkiem od znaczenia winy-„grzechu”, czy też raczej chodzi jedynie o podkreślenie jakiegoś istotnego dla danego miejsca aspektu. Niewątpliwie ujawnia się natomiast w ten sposób przypisywanie polisemiczności słowom Tory: ich znaczenie rodzi się w kontekście.

W pewnych miejscach targumy używają słów zbudowanych wokół rdzenia *s-r-ch* mającego zdecydowanie negatywny wydźwięk, oznaczającego obrazę i przywodzącego na myśl zepsucie. *Chet* zostaje w ten sposób oddany w przypadku przewinienia sług faraona³⁷, obrazy popełnionej przez rodzeństwo Mojżesza³⁸ czy relacji o stworzeniu złotego cielca³⁹. Przez użycie rdzenia *s-r-ch* bywa też oddawane *a'won*, tak jak w Targum Jeruszałmi w przypadku spisku zwiadowców⁴⁰. Niewątpliwie wszystkie te przypadki są przykładami działania celowego, wydaje się, że zawierają element wykroczenia i bycia winnym. Być może, choć to oczywiście jedynie hipotetyczna interpretacja, chodzi tu o zaakcentowanie obecnego w nich aspektu obrazy majestatu⁴¹.

³³ Lb 15, 31 *a'wona ba* – „*a'wona* na niej” w kontekście łamania praw Szabatu.

³⁴ Kpł 17, 16 *we-nasa a'wono* – odniesione do kogoś, kto zapomniał dokonać ablucji po kontakcie z padliną.

³⁵ Niemal zawsze pojawia się ono bowiem w kontekście ofiary o tej samej nazwie, która przynoszona jest właśnie za wykroczenia w sferze relacji społecznych. Być może za wyjątek należy tu uznać *me'ila* – defraudację bądź przywłaszczenie majątku należącego do świątyni.

³⁶ Rodz 42, 21: *aszamim anachnu a'l achinu* – „Jesteśmy *aszamim* za naszego brata”, mówią bracia Józefa.

³⁷ Rdz 40, 1: *chatu maszke melech Micraim, we-haofe la-adonejhem* – „*chatu* podczaszy króla Micraim i piekarz przeciw panu swojemu”. Dla Goldberga jest to przykład na to, że *chet* w ogóle nie oznacza „grzechu”, a raczej uchybienie – błąd popełniany w relacjach międzyludzkich (Goldberg, *op.cit.*, s. 97). Wydaje się jednak, że dla rabinów opisywane wydarzenie nie przynależy do sfery relacji międzyludzkich, a raczej polityczno-sakralnych.

³⁸ Lb 12, 11: *al na tase 'alejnu chatat aszer noalnu wa-aszer chatanu* – „nie zechciej nam poczytywać za *chatat*, żeśmy się otumanili i *chatanu*”.

³⁹ Pwt 9, 16: *chatatem la-JHWH* – „*chatatem* Wiekuistemu”, w targumie Pseudo-Jonatana: *serachtun*.

⁴⁰ Lb 14, 19 *le-surchanut*.

⁴¹ To oczywiście mająca czysto hipotetyczny charakter propozycja interpretacji. Czyn piekarza i podczaszego często interpretują rabini jako bunt *sensu stricto* – próbę otrucia faraona, czyni tak między innymi targum Pseudo-Jonatana. Również czyn Aarona i Miriam wobec Mojżesza można rozumieć w ten sposób, w tradycji rabinicznej obecny jest bowiem pogląd, że miał on status króla. Czytamy o tym zarówno w Talmudzie Babilońskim w *Zewachin* 102a, jak i w midraszach, według których został on adoptowany przez córkę Faraona, po ucieczce z Egiptu był zaś królem Etiopii. Por. *Sefer ha-Jaszar*,

Zdarza się że *chet* jest przez targumy lokalnie oddawany po prostu jako *chet* – błąd, brak, uchybienie. Taka sytuacja zachodzi między innymi w przytaczanym przez Goldberga przypadku pożegnalnej rozmowy Jakuba i Labana, w której ten pierwszy mówi, że nie przynosił mu rozszarpanych owiec, lecz *anochi achatena*⁴², co Pseudo-Jonatan tłumaczy jako: *Ana chati*, Ibn Ezra komentuje zaś: „To na mnie spoczywał *chet* i musiałem zapłacić”, co wydaje się bliskie tłumaczeniu Goldberga: „musiałem [odszkodowaniem z własnych owiec] uwolnić się od uchybienia”⁴³. Ten ostatni powołuje się przy tym na podobne zastosowania rdzenia *ch-t-a*, jak w wersecie z Księgi Sędziów⁴⁴. Mowa tam o ludziach z plemienia Beniamina, którzy rzucając kamieniami, *we-lo ichtija* („nie chybiał na włos”), lub z Pierwszej Księgi Królewskiej⁴⁵, gdzie Batszeba mówi, opisując sytuację swoją i swego syna Salomona, że po śmierci Dawida będą oni *chataim* („nieobecni”). Ten komentarz Goldberga jest w istocie dosłownym cytatem z Rasziego, który konkluduje: „Jeśli brakowało [owcy], to brakowało [jej] mi, bo ode mnie [jej] żądałeś”. Również Onkelos podkreśla znaczenie „braku”, pisząc: *de-hawa szagia miniana* („jeśli brakowało jej do liczby”).

Podobnie w innym z fragmentów, które przywoływane w *Rzeczywistości Hebrajczyków* dowodzić mają apatetyczności języka Pentateuchu. Jehuda ręczy ojcu za sprowadzenie Beniamina⁴⁶: „jeżeli go nie odprowadzę do ciebie, a nie stawię przed oblicze twoje, *we-chatati lecha* po wszystkie dni”, co zdaniem Goldberga znaczy: „pozostanę dla ciebie nikim [dosłownie: niczym nieobecny]”⁴⁷. Onkelos tłumaczy: *chate lecha*, zaś Targum Jeruszałmi: *nehewej merachik min miszal biszlama de-aba kol jamja* – „będę oddalony od pozdrowienia mego ojca”. Targumiści zgadzają się więc, że nie chodzi tu o „grzech”, ale o osłabienie wzajemnej relacji. Skądinąd w ten właśnie sposób – jako oddalenie czy odcięcie się człowieka od Boga – opisuje często „grzech” tradycja rabiniczna⁴⁸.

Nieco inaczej ma się sytuacja w odnoszącym się do liturgii Jom Kipur fragmencie, w którym czytamy o „oczyszczeniu” ludu Izraela *mi-pisze 'hem le-kol chatotam*⁴⁹, co według Goldberga oznacza „zaniedbania popełnione przy wszystkich błędach”⁵⁰, wedle targumu zaś wyznacza się tu niejako zakres: *mi-merdeihon le-chteihon* – „od rebelii po [przypadkowe] błędy”⁵¹. W tych i wielu innych miejscach targumy są w zasadzie bardzo zbliżone do tłumaczeń Goldberga, tyle tylko że dla nich takie właśnie rozumienie słowa *chet* – jako „błąd” czy „brak” – pozostaje lokalne, w sposób

113b i 116a, za: *Jewish Encyclopedia*, hasło „Moses”. Historia złotego cielca często rozumiana jest jako bunt przeciw Mojżeszowi raczej niż Bogu. Zresztą idolatria często rozumiana jest jako obraza majestatu Boga-króla, por. S. Schechter, *op.cit.*, s. 222.

⁴² Rdz 31, 39.

⁴³ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

⁴⁴ Sdz 20, 16.

⁴⁵ 1 Krl 1, 21.

⁴⁶ Rdz 43, 9.

⁴⁷ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

⁴⁸ S. Schechter, *op.cit.*, s. 33.

⁴⁹ Kpl 16, 16–21.

⁵⁰ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 99.

⁵¹ Komentarz Rasziego i *Siftej Chachamim*.

oczywisty wpływa ono z kontekstu i nie przekłada się na tłumaczenia w innych miejscach.

Kiedy rdzeń *ch-t-a* w formie czasownikowej, w koniugacji intensywnej lub zwrotnej, pojawia się w odniesieniu do naczyń czy ołtarza, Goldberg pisze: „Transformacje znaczeniowe pojęcia *chata* prowadzą konsekwentnie dalej, co sprawia, że stosuje się je również w odniesieniu do rzeczy, takich jak pole i inne przedmioty, do których wszak pojęcie grzechu ma się nijak”⁵². Tak uważają też targumy, które tłumaczą w tych miejscach „oczyścić” lub „skropić”⁵³. I tu decyduje kontekst. Mimo że pokrewne – zbudowane wokół jednego rdzenia – rzeczownik i czasownik oznaczają tu coś całkiem innego, pierwszy kwalifikuje ludzki czyn, drugi odnosi się do przedmiotu, co do którego wykluczone jest odniesienie do idei winy⁵⁴. To samo można powiedzieć o *mej chatat* – wodzie, w której rozpuszczono popiół ze spalonej czerwonej jałówki, oczyszczającej z „nieczystości śmierci”⁵⁵.

Możliwe, że fakt, iż targumy nie tłumaczą nazwy ofiary tradycyjnie zwanej „zagrzeszną” – *chatat* – wynika z tego, że jest ona „rekompensatą” za czyny nieświadome, błędy⁵⁶. Co więcej, czasem Pięcioksiąg wymaga – i te przypadki są najbardziej interesujące dla Goldberga – przyniesienia ofiary „zagrzesznej”, bez żadnego, nawet najbardziej przypadkowego wykroczenia. O ile w przypadkach *chatat* składanych przy okazji świąt, tych wymaganych od *nazira* lub chorego na *carat* czy też kogoś mającego wycieki, można doszukiwać się jakiegoś aspektu nieświadomego złamania prawa⁵⁷, jak jednak zrozumieć fakt, że przyniesienia *chatat* wymaga się od matki po porodzie⁵⁸? Da się pojąć, że „grzech” można popełnić nieświadomie, jak jednak zrozumieć „grzech”, do którego dochodzi bez jakiegokolwiek przekroczenia prawa? Dla Goldberga przypadek ten stanowi koronny dowód nieprzystawalności idei „grzechu” do rzeczywistości Pentateuchu:

Nic nie pokazuje dokładniej, że Pentateuch nie zna pojęcia grzechu, jak właśnie ta „ofiara za grzech” rodzącej kobiety. Narzuca się bowiem daremne pytanie, cóż to za „grzech” popełniła właściwie rodząca kobieta, że musi przynieść taką ofiarę? Czyżby jej winą polegała na tym, że wydaje dzieci na świat? [...] Ponadto przy odpowiednim ujęciu w Pentateuchu nie ma żadnych oznak wrogości do dzieci. Zatem rodząca kobieta nie mogła przez narodziny dziecka popełnić

⁵² O. Goldberg, *op.cit.*, s. 98.

⁵³ Tak jest na przykład w Lb 31, 23, gdzie mowa o obowiązku oczyszczenia (*jithata*) zdobycznych naczyń, co Targum Onkelos oddaje jako *itadej*.

⁵⁴ Inaczej ma się rzecz w dyskursie talmudycznym, w którym często używa się sformułowań takich jak *chajaw skila* – „winnny” ukamienowania, w odniesieniu do byka, który zaatakował człowieka, lub *chajaw be-cicit* – „winnien” posiadać frędzle, orzekane o *talit* – modlitewnym szalu, o ile ma cztery kąty. Tu jednak oczywiste jest, że *chijuw* – powinność – spoczywa faktycznie na człowieku.

⁵⁵ Choć targum Pseudo-Jonatana wiąże tę nazwę z oczyszczaniem za „grzech” złotego cielca, Raszi wywodzi ją z podobieństwa praw dotyczących *mej chatat* do praw ofiary „zagrzesznej” – *chatat* (Lb 19, 19).

⁵⁶ Kpł 4, 2–3: *nefesz ki-techeta wi-szgaga mi-kol micwot* – „zgrzeszył niebacznie ze wszystkich przykazań”.

⁵⁷ Co też czynią chętnie midrasze i talmudyczne agady, na przykład traktując nazwę *mecora* jako skrót słów *moci szem ra* – „ten, który dobywa złego imienia”, a więc dopuszczający się obmowy, *Waikra Raba* 16, 2.

⁵⁸ Kpł 12, 6 i 8.

żadnego amoralnego czynu, względem którego stosowna byłaby „ofiara za grzech”. Jednak odmiennie przedstawia się ofiara *chatat*, gdy z narodzinami w sposób konieczny wiąże się obiektywny błąd, który domaga się kompensacji⁵⁹.

Wy tłumaczenie przypadku rodzącej dostarczane przez Talmud⁶⁰, wedle którego jej ofiara jest rekompensatą za ślubowanie, że nigdy już nie będzie ona współżyła z mężem, złożone w cierpieniach położu, nie jest oczywiście prawdziwym wytłumaczeniem. Nie tylko zostaje ono z miejsca podważone, ale też nie ma mocy halachicznej⁶¹. Czerpie z niego natomiast wczesnośredniowieczny komentator rabenu Bechaja⁶², który twierdzi, że *chatat* rodzącej to ofiara naprawiająca czyn pramatki Ewy, którego pamiątką są bóle porodowe. Być może językiem mitu wyrażony jest tu pogląd podobny do tego, który wyraża Goldberg: w sferę seksualności i rozrodu wpisany jest pewien obiektywny, domagający się „naprawy” błąd.

Na kształtowanie rabinicznego rozumienia „grzechu” ma wpływ znacznie więcej czynników. W biblijnym hebrajskim odnajdziemy około 20 słów, które w ten czy inny sposób łączą się z ideą przekroczenia i winy⁶³. Są to na przykład: *awen* (niegodziwość, fałsz)⁶⁴, *zdon* (pycha)⁶⁵, *chamas* (przemoc, krzywda, bezprawie)⁶⁶, *mamre* (nieposłuszeństwo, przekora)⁶⁷, *marad* (bunt, rebelia, przekora)⁶⁸, *a'wera* (przekroczenie, przestępstwo)⁶⁹, *rsza'* (podłość, niegodziwość)⁷⁰, *ra'* (zło, również w wyrażeniu *laa'sot ra' be-e'jnej JHWH* – „czynić zło w oczach Wiekuistego”)⁷¹, *szgaga* (zblądzenie, uchybienie)⁷², *toe'wa* (obrzydlivość, ohyda)⁷³. Określenia te wnoszą ogromne bogactwo znaczeń do rabinicznego pojęcia „grzechu”, czy to na poziomie prostego rozumienia *pszat* – udzielając mu swych charakterystyk, czy to jako źródło *draszu* – odwołując się do bogactwa wyjaśnień zawartych w Torze ustnej. W Księdze Rodzaju czytamy, że „ludzie Sodomy byli „*ra'im we-chataim la-*

⁵⁹ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 280 n.

⁶⁰ Talmud Babiloński, *Nida* 31b, *Tanchuma*, *Tazria* 3.

⁶¹ Majmonides, *Miszne Tora*, *Sefer ha-korbanot*, *Hilchot Mchusarej Kapara*, rozdz. 1. Obowiązek przyniesienia ofiary nie jest uzależniony od tego, czy dana kobieta cokolwiek ślubowała albo czy w ogóle rodziła w bólach.

⁶² W swym komentarzu do Tory, perykopa *Tazrija*. Pogląd ten pojawia się również w wielu późniejszych komentarzach.

⁶³ *Encyclopedia Judaica*, hasło: SIN. Autor hasła nie wylicza ich wszystkich. Przypuszczam, że większość z nich jest obecna w samym Pięcioksięgu.

⁶⁴ Lb 23, 21: *lo hibit awen be-Jaa'kow* – „Nie widział on fałszu w Jakubie”.

⁶⁵ Wj 21, 14: *we-chi jazid isz a'l reehu* – „Jeśliby zaś kto godził na bliźniego”.

⁶⁶ Rdz 6, 13: *malea ha-arec chamas mipnejhem* – „napelniła się ziemia bezprawiem przez nich”.

⁶⁷ Pwt 9, 24: *mamrim hejitem i'm JHWH* – „przekorni byliście Wiekuistemu”.

⁶⁸ Lb 14, 9: *ach ba JHWH al timrodu* – „Tylko Wiekuistemu nie bądźcie przekorni”.

⁶⁹ Pwt 17, 2: *laa'wor brioto* – „przestępując przymierze Jego”.

⁷⁰ Pwt 9, 27: *al tefen wl kshi ha-a'm ha-ze we-el riszo'* – „nie zważaj na upór ludu tego, na niegodziwość jego”.

⁷¹ Rdz 38, 10: *wa-jera be-e'jnej JHWH aszer a'sa'* – „I złem było w oczach Wiekuistego, to co czynił”.

⁷² Kpł 5, 18: *we-chiper a'l'aw ha-kohen a'l szgagato aszer szagag* – „i rozgrzeszy go kapłan z uchybienia, którego niebacznie się dopuścił”.

⁷³ Pwt 17, 4: *nee'sta ha-toe'wa ha-zot be-Israel* – „spełniona ta ohyda w Izraelu”.

„*JHWH*” – źli i grzeszni przed Wiekuistym⁷⁴. Amoraici spierają się co do znaczenia zestawienia tych słów⁷⁵. Targumy podążają za stroną twierdzącą, że słowo *chet* odnosi się tu specyficznie do przewinień natury seksualnej: *bishin be-mamonejchon we-chajawin be-gewijathon* – „źli [w postępowaniu ze] swymi majątkami i grzeszni swymi ciałami”⁷⁶. Wyjaśnienie to nie zmierza do ustalenia „prawdziwego znaczenia” słów *ra*’ i *chet*, jest raczej poszukiwaniem *asmachta* – potwierdzenia dla tradycji ustnej, która takie właśnie dwa przewinienia przypisuje mieszkańcom Sodomy. Dlatego nie jest problematyczny fakt, że sąsiaduje z nim wytlumaczenie alternatywne, wedle którego słowa te odnoszą się nie tyle do uczynków mieszkańców Sodomy, ile do konsekwencji, które musieli oni ponieść. *Ra*’*im* znaczy tu pozbawieni udziału w życiu doczesnym, *chataim* – w przyszłym świecie⁷⁷. Kilka rozdziałów dalej⁷⁸ dowiadujemy się zaś z targumu Onkelosa, że *chet* Sodomy to okrutna kara śmierci przewidziana za pomaganie ubogim. Również w tym miejscu wyjaśnienie czerpie z kontekstu, a właściwie z interpretującej go agady⁷⁹. Podobnie *ra*’a i *chet* zostają z sobą zestawione w przypadku kuszenia, jakiemu poddała Józefa madame Potifar⁸⁰. I *ra*’a *gdola* rozumiane jest tu jako kara na tym świecie, zaś *chatati le-elohim* w przyszłym⁸¹. Wersy te nie są właściwym źródłem nauki o karze w zaświatach. To raczej istnienie tego wierzenia, mającego swe źródło czy to w pismach prorockich, czy w tradycji ustnej, pozwala wyjaśnić niejasność tekstualną, samo przy okazji znajdując „umocowanie” w Torze⁸².

Mimo że każdy z czerech terminów *chet*, *a*’*won*, *pesza* i *aszam* zasadniczo sam w sobie oddawany jest w targumach jako *chowa*, to ich częste występowanie obok siebie powoduje, że muszą one być oddawane za pomocą odmiennych słów różniących ich znaczenie. Targumy uciekają się wówczas do użycia któregoś ze słów *chet*, *aszam*, *sarach* lub *marad*. Czasem sam tekst Pięcioksięgu wydaje się sugerować, że poszczególne terminy oznaczają różne aspekty jednego zjawiska. Wydaje się, że *chet*, gdy zestawiony jest z innymi wyrażeniami, oznacza sam akt przekroczenia, *aszam* – winę, coś, co zachodzi w podmiocie, zaś *a*’*won* – konsekwencje, które musi on ponieść. Najbardziej widoczne jest to w przypadku *aszam*, które w zestawieniu zawsze zdaje się przybierać znaczenie bliskie naszemu pojęciu winy. Takie wydaje się proste rozumienie instrukcji, których udziela Pięcioksiąg komuś, komu zdarzy się

⁷⁴ Rdz 13, 13.

⁷⁵ Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 109a: Pewne jest, że jedno z wyrażeń oznacza grzeszenie ciałem, a drugie pieniędzmi. Amoraici zgadzają się, *chatim* oznacza coś gorszego, spierają się natomiast o to, co jest gorsze.

⁷⁶ Ale Raszi w swym komentarzu nie podąża za targumami i *chet* odnosi on do przewin natury „finansowej”.

⁷⁷ Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 107b.

⁷⁸ Rdz 18, 20.

⁷⁹ Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 109a, przywołują ją Ibn Ezra i Ramban.

⁸⁰ Rdz 39, 9.

⁸¹ Talmud Jerozolimski w taktacie *Pea* 81a rozumie „wielkie zło” jako karę w tym świecie, „zgrzeszyć Bogu” zaś oznacza karę za zakazane relacje, wymierzoną ręką Boga w zaświatach.

⁸² To oczywiście jedynie skromne przykłady. Szczegółowe pisanie o midraszu znacznie wykracza poza ramy tego artykułu.

przez swe działania skrzywdzić bliźniego, czyli popełnić *chatat ha-adam*⁸³, czego skutkiem jest wina – *aszama ha-nefesz ha-hu*. Taki człowiek zobowiązany jest wyznać – *et chatatam* – swój czyn, i zwrócić *et aszmo* – to, co jest winny temu – *aszer aszam lo* – któremu lub wobec którego jest winny. Targumy prawie zawsze zacierają etymologiczną różnicę między *aszam* a *chet*, oddając oba te pojęcia jako *chowa*. Być może dzieje się tak dlatego, że w oczach rabinów poprzez częste występowanie razem zaczynają one niejako dzielić charakterystyki⁸⁴. Z kolei słowo *a'won* w zestawieniu z *chet* często zdaje się oznaczać karę. Na przykład przy okazji wymieniania przypadków wymagających złożenia ofiary *chatat*⁸⁵: świadek, który nie świadczy *te-cheta*, popełnił *chet* – wykroczenie, *we-nasa a'wono* – poniesie swój *a'won* – należną karę. I w tym wypadku w targumach zatarta jest różnica: *jechow*, *wi-kabel chowe*, czytamy u Onkelosa.

W pewnych kontekstach autorzy targumów zachowują jednak różnorodność implikowaną przez tekst Tory. I tak na przykład gdy czytamy⁸⁶: przebac *a'wonejnu* i *chatatejnu*, targumy oddają to zdanie jako *le-chowana we-la-chatana*, a więc jakby jako „winy i błędy”. Kiedy zaś Jakub pyta Labana: *Ma pisz'i ma chatati*?⁸⁷, co w tłumaczeniu Goldberga znaczy: „na czym polega jego [Jakuba wobec Labana] *pesza*” (tzn. jego „zaniedbanie”) lub też jego *chata* (tzn. jego „błąd”), że Laban udał się za nim w pościg?⁸⁸, Onkelos oddaje te słowa jako *ma chowi ma surchani*, co można by przełożyć jako „w czym ma wina, w czym popełniłem obrazę”.

II

Goldbergowska krytyka pojęcia grzechu ani nie zaczyna się od rozważań lingwistycznych, ani się na nich nie kończy. Nie chodzi mu wszak wcale o wykazanie nieobecności takiego czy innego słowa, a raczej o głęboką niezgodność „myślenia teologicznego” wobec systemu Pentateuchu. Systemu, który określa on jako amoralny⁸⁹. Pod określeniem tym kryje się założenie, że prawa Pięcioksięgu sankcjonuje jedynie to, że pochodzą one od Boga: „każdy pozornie „etyczny” nakaz, jak również nakaz „religijny”, staje się obowiązkiem tylko i wyłącznie dlatego, że pochodzi od *elohim*. [...] wszystkie pozornie etyczne nakazy Pentateuchu nie mają niczego wspólnego z „moralnością”, są to bowiem przepisy rytualne, dokładnie tak samo jak pozostałe [instrukcje dotyczące rytuału]”.

⁸³ Lb 5, 6–8.

⁸⁴ Takie „nasiąkanie” słowa charakterem innego, które z nim współwystępuje, zostaje sformalizowane w Talmudzie. Nosi ono nazwę *hekesz* i jest jedną z najczęściej występujących w nim metod hermeneutycznych.

⁸⁵ Kpł 5, 1–6.

⁸⁶ Wj 34, 9.

⁸⁷ Rdz 31, 36.

⁸⁸ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 86.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 113 n.

Pogląd ten niekoniecznie różni się od żywionego w tradycji rabinicznej. Talmud i midrasz poświęcają wiele miejsca, usiłując zinterpretować przykazania w kategoriach, które określilibyśmy jako moralne, to jest odnosząc je do takich pojęć, jak „dobro”, „sprawiedliwość”, „miłosierdzie”. Dla rabinów stanowią one jednak przede wszystkim atrybuty Boga, rozumienie ich przez pryzmat naszego rozumienia moralności może więc być zwodnicze. Zresztą taka interpretacja często jest niemożliwa, co obrazuje występujący w Talmudzie podział przykazań na *ejdujot* – mające znaczenie „historyczne” świadectwa, *miszpatim* – mające znaczenie moralne prawa i *chukim* – ustanowienia, których znaczenie pozostaje niezrozumiałe⁹⁰. Niezależnie od miejsca w tej klasyfikacji przykazanie pozostaje przykazaniem. Czasami wydaje się, że rabini usiłują dopasować treść boskich zakazów i nakazów do własnych przekonań moralnych. Tak jest w przypadku słynnego „oko za oko”⁹¹, które w interpretacji Talmudu oznacza finansową rekompensatę, którą krzywdziciel zobowiązany jest wypłacić pokrzywdzonemu⁹². W argumentacji nie ma tu jednak odwołań do dobra czy moralności – opiera się ona na logice i talmudycznej hermeneutyce.

W rabinicznych rozważaniach na temat „grzechu” istotna jest pewna nieobecna u Goldberga perspektywa. We fragmencie Księgi Wyjścia będącym zarazem ważnym elementem liturgii, znanym jako „Trzyście cech miłosierdzia”, Bóg określony jest jako „nose [niosący lub znoszący] a’won, u-fesza, u-chata”⁹³. Ta klasyfikacja ludzkich działań, powtórzona następnie w spowiedzi będącej częścią służby arcykapłana w Jom Kipur, zinterpretowana jest w Talmudzie jako odnosząca się do ich stosunku do świadomości sprawcy: *a’won* oznacza grzech świadomy, *pesza’* otwartą rebelię, występki popełniony po to, by sprzeciwić się woli Boga, *chata* oznacza nieświadome złamanie prawa⁹⁴. Podział ten, w nieco rozbudowanej wersji, obecny jest na każdej bez mała karcie Talmudu. *A’werot* nieustannie określane są co do tego, czy są *be-szoge*g (nienintencjonalne) lub wręcz *ba’l korcho* (wbrew woli), *pszia’* (wynikające z niedbalstwa), *be-mezid* (świadome) lub *mered* czy *mamar* (rebelią). Klasyfikacje te mają poważne reperkusje halachiczne. Stosunek czynu do świadomości sprawcy, obecny wyraźnie w samym Pięcioksięgu⁹⁵, urasta w oczach rabinów do wymiaru najważniejszej i najbardziej brzemienną w skutki z charakterystyk, jakie może przyjąć „grzech”. „Grzech” jako „obiektywny błąd” – tak ważny w rozważaniach Goldberga – jest dla rabinów względnie mało interesujący⁹⁶, natomiast ludzka zdolność do dobrowolnego (a raczej „złowolnego”) grzeszenia jest faktem najbardziej znaczącym. Problem „grzechu” jest

⁹⁰ Chociaż i im prawie zawsze usiłuje się nadać sens moralny, choćby symboliczny.

⁹¹ Wj 21, 24.

⁹² Talmud Babiloński, *Bawa Kama* 83b i n.

⁹³ Wj 34, 6–7.

⁹⁴ Talmud Babiloński, *Joma* 36b. Sforno inaczej podporządkowuje te terminy, ale zasadniczo wszyscy chyba zgadzają się, że rozróżnienie polega tu na świadomości czynu i świadomości sprawcy.

⁹⁵ Choćby w Lb 15, 29–30.

⁹⁶ Co nie znaczy, że w ogóle nie zostaje poddany refleksji. Na przykład Ramban w swym komentarzu do Tory (Kpł 4, 2 n.) tłumaczy, że nawet przypadkowe wykroczenie kała duszę i przeszkadza jej zbliżyć się do Boga. Próba zrozumienia nieintencjonalnego „grzechu” zajmuje jednak zaskakująco mało miejsca w literaturze rabinicznej.

dla rabinów w pierwszej kolejności dramatem wolności⁹⁷. „Moralność” rabinicznego judaizmu niekoniecznie objawia się w fakcie, że wierzy on w jakieś niezależne od boskiego prawa Dobro, a raczej w tym, że w centrum swych rozważań stawia człowieka jako dysponujący wolną wolą podmiot. Stanowiąca ugruntowanie wszelkiej moralności wiara w wolność człowieka jest aksjomatem normatywnego judaizmu⁹⁸.

Wiara ta nie jest obca samemu Pięcioksięgowi, wręcz przeciwnie, jej ślady są obecne choćby w systemie ofiarniczym. Istnieją w nim bowiem elementy, które trudno wpisać w wizję obiektywnej „fizyki wyższego rzędu”. Jednym z nich jest fakt, że ofiary *chatat* i *aszam* są skuteczne jedynie wobec przewinień nieintencjonalnych, nie naprawiają jednak identycznych wykroczeń popełnionych świadomie. Innym jest instytucja spowiedzi⁹⁹. Można uznać ją za akt teurgiczny, ale trudno się nie zgodzić, że wprowadza ona do rzeczywistości rytualnej wymiar subiektywny i psychologiczny. Wyznanie „grzechów” jest przyznaniem się, stanowi akt wzięcia za nie odpowiedzialności¹⁰⁰. Również konieczność rekompensaty wyrządzonych szkód otwiera rytuał na rzeczywistość pozarytualną, mianowicie społeczną i etyczną¹⁰¹. Podobnie nieobiektywna jest ofiara zwana *ole we-jored*¹⁰². Oto w określonych okolicznościach prawo wymaga złożenia ofiary której wysokość zależy od zamożności przynoszącego ją. I choć wydaje się, że naprawiający „obiektywne błędy” akt teurgiczny, przynależący do „fizyki wyższego rzędu”, powinien mieć ściśle określone „składniki” konieczne do osiągnięcia celu, to okazuje się tu, że człowiek ubogi spełnia ofiarę za pomocą o wiele skromniejszych, odpowiednich do swych możliwości środków. Nieco podobny jest przypadek niespełnionej ofiary *pesachowej*. Czytamy¹⁰³, że ten, który nie przyniósł *Pesach*, poniesie swój „grzech”. Dotyczy to jednak tylko tego, który nie dopełnił obowiązku, bez wyraźnej przyczyny, z własnej woli, ten zaś, którego powstrzymały okoliczności, nie ponosi konsekwencji. I tu rytuał okazuje się cokolwiek relatywny wobec ludzkiej świadomości.

Ważnym aspektem konceptu wolnej woli w myśleniu rabinów jest *jecer ha-ra'* – zła skłonność. Jest to demoniczna – przez Talmud utożsamiana z szatanem i aniołem śmierci¹⁰⁴ – siła egzystująca w człowieku i usiłująca skłonić go do łamania boskich przykazań. *Jecer ha-ra'* jest jedną z podstawowych idei rabinicznej wizji człowieka i tematem niezliczonych midrasz, agad, powiedzeń i nauk¹⁰⁵, a od czasów średnio-

⁹⁷ Trzyście cech nie jest oczywiście źródłem nauki o wolnej woli. Należałoby go raczej szukać w Pwt 11, 26 i 30, 15, a tak naprawdę w samym fakcie ustanowienia przez Torę zakazów i nakazów (rozumianych jako zakazy i nakazy właśnie, nie zaś instrukcje).

⁹⁸ Goldberg analizuje zjawisko wolnej woli w zakresie służby Bogu z wyboru. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 78 n., jednak w centrum jego zainteresowań jest lud, nie indywidualizm.

⁹⁹ Lb 5, 7.

¹⁰⁰ Jak pisze P. Ricoeur: „Tworzy się w ten sposób pierwsze podłoże, lingwistyczne i semantyczne podłoże »poczucia winy«, przede wszystkim zaś »wyznania grzechów«”. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 47.

¹⁰¹ Lb 5, 7. Komentatorzy zgodnie twierdzą, że ofiara za szkodę wyrządzoną bliźniemu nie ma żadnego skutku, o ile nie poprzedza jej finansowa rekompensata.

¹⁰² Kpł 5, 7, Kpł 5, 11–13 i inne, również w przypadku *mecora* i rodzącej.

¹⁰³ Lb 9, 13.

¹⁰⁴ Talmud Babiloński, *Bawa Batra* 16a.

¹⁰⁵ Ontologiczny status *jecer ha-ra'* jest problematyczny. Czy chodzi tu rzeczywiście o jakiś substancjalny demoniczny byt, czy też jest antropomorfizacją ciemnej strony ludzkiej psyche, trudno powie-

wieczą ulubionym bohaterem literatury *musar*. Zła skłonność bywa nieraz wprost utożsamiana z popędem seksualnym. W tym zawężonym rozumieniu bliska staje się ona Goldbergowskiemu ujęciu seksualności jako sfery wpływów innych *elohim*, a zarazem jedynej funkcji biologicznej podporządkowanej dowolności¹⁰⁶. Bezpośrednim źródłem nauki o *jecer ha-ra'* w Torze jest stwierdzenie z Księgi Rodzaju: „zamysł serca ludzkiego zły od młodości jego”¹⁰⁷, ale możliwe, że aluzja do niego pojawia się wcześniej – w miejscu, w którym po raz pierwszy pojawia się na zwoju Tory rdzeń *ch-t-a*. Oto Bóg mówi do Kaina: „Wszak, jeśli się poprawisz, pierwszeństwo twoje, a jeżeli się nie poprawisz, u drzwi *chata* leży; a ma on skłonność do ciebie, a ty panować masz nad nim”¹⁰⁸. „Grzech” zostaje tu wyraźnie zsubstancjonalizowany i zantropomorfizowany – jest czymś, co *rowec* – „czai się” czy też „czeka”, a także – *we-ejlecha tsukato* – „pożąda”, „pragnie” człowieka czy też „tęskni” za nim. Ten zaś dysponuje wolną wolą, która pozwala mu – *we-ata timszal bo* – nad nim zapanować. Owo władanie nad *chet* zostaje tu połączone z pojęciem *im tejtiv* – „dobra”¹⁰⁹.

W historii Kaina i Abla poza słowem *chet* po raz pierwszy pojawia też słowo *a'won*. Zostaje ono zestawiane z czasownikiem zbudowanym wokół rdzenia *n-s-a* – nieść. Oto przemawiając do Boga, stwierdza Kain: *gadol a'woni minso* – „Mój *a'won* jest zbyt ciężki, by go nieść”. Komentatorzy są podzieleni, co do właściwego znaczenia słów. Nie jest jasne, co znaczy tu słowo *a'won*. Nie jest jasne, dla kogo jest on „zbyt ciężki, by go nieść”. Można odczytać je jako: „Mój *a'won* jest zbyt ciężki, bym mógł go unieść” – co sugeruje, że chodzi tu o karę. Można też przeczytać je jako pytanie: „Czy mój *a'won* jest zbyt ciężki, byś mógł go znieść?”¹¹⁰. Fraza „nieść grzech” jest w Pięcioksięgu dwuznaczna. Odniesiona do człowieka oznacza tyle, co „ponieść (negatywne) konsekwencje”. W odniesieniu do Boga oznacza „znieść grzech”, czyli że ludzki czyn nie wywołuje, choć powinien, negatywnych dla „grzesznika” skutków.

dzieć. Ponownie wynika to z faktu, że korpus literatury rabinicznej nie tworzy żadnej spójnej doktryny. Problematykę „złej skłonności” szczegółowo omawia S. Schechter, *op.cit.*, s. 242–292.

¹⁰⁶ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 277. *Jecer ha-ra'* jako uosobienie naturalnych popędów człowieka współbrzmi z Goldbergowską teorią o zerwaniu z centrum pochodzenia będącym „aktem fundacyjnym” ludu Izraela. Hebrajczycy, decydując się na zostanie Izraelem, zostają skazani na zwalczanie swego własnego metafizycznego pochodzenia. „To właśnie stanowi szczególnie aspekt starohebrajskiej metafizyki, która, mimo jej obecności w naturze, jest w istocie w najbardziej radykalnym znaczeniu działaniem wrogo przeciwstawiającym się naturze, a moralna zasada wywiedziona z tej metafizyki brzmi: *contra naturam vivere* [...]. Z tego wynika działanie przeciwko wszelkiemu porządkowi występującemu jako „natura”, które stanowi cel moralnej autonomii w jej metafizycznym znaczeniu”. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 277, s. 79–80.

¹⁰⁷ Rdz 8, 21, Talmud Babiloński, *Joma* 20a, *Sanhedrin* 105a.

¹⁰⁸ Rdz 4, 7.

¹⁰⁹ W koncepcji Goldberga „dobro” i „zło” również są terminami apatetycznymi; O. Goldberg, *op.cit.*, s. 119–121.

¹¹⁰ Wydaje się, że zrozumienie tego fragmentu dzieli targumistów. Onkelos oddaje skargę Kaina jako: *sagi chowi mi-le-miszbak* – „zbyt wielka ma wina, by ją wybaczyć”, Pseudo-Jonatan rozumie ją jako: *sagi takif mrodi mi-le-sowla*, a więc: „ciężkość mego buntu zbyt wielką jest, by ją unieść”. Również między komentatorami nie ma zgody co do właściwego znaczenia tych słów.

Fenomen ten jest przez tradycję rozumiany w sposób ściśle antropomorficzny – jako wybaczenie¹¹¹.

Pierwszym z kroków ujęcia ateologicznego jest apersonalność¹¹². Rozumie się przez nią badanie starohebrajskiej literatury z założeniem, że jej twórcy nie posiadli idei osobowego Boga. Bóg w tekście Pentateuchu, twierdzi Goldberg, zawsze rozumiany jest jako pewna bezosobowa moc działająca wedle określonych prawidłowości. Co więcej, pozostaje on w pewnym „sprzężeniu” ze swym ludem. Owo sprzężenie jest ściśle analogiczne do praw natury. Stanowi swego rodzaju „fizykę wyższego rzędu”¹¹³. Bóg mędrców Talmudu niewątpliwie jest Bogiem osobowym. Nie świadczą o tym antropomorfizmy, za pomocą których opisują go midrasze i agady. Ich właściwe znaczenie jest przedmiotem licznych kontrowersji. Raczej nie jest nim za to przypisanie Bogu, choćby poprzez analogię, samoświadomości, racjonalności i wolnej woli. Ta ostatnia jest najistotniejsza w kontekście „grzechu” – ludzkiej zdolności do wolnego „grzeszenia” odpowiada Boża zdolność do wolnego wybaczenia. Pięcioksiąg pełen jest prośb o wybaczenie, prośb, których Bóg wysłuchuje i odpowiada na nie¹¹⁴. W ujęciu Goldberga modlitwa obecna jest wprawdzie w „metafizyce jednostki” – kabale, ma ona jednak charakter nie prośby czy błagania, a zaklinania – przymuszania bogów¹¹⁵. Prawa Tory konsekwentnie ujmowane są w *Rzeczywistości Hebrajczyków* jako teurgia. Ujęcie takie nie jest całkiem obce myśli rabinicznej¹¹⁶, zasadniczo jednak wykracza ona ponad nie. Metafizyka zaczyna się wraz z ideą Boga dobrowolnie wynoszącego się ponad wszelkie ustanowione przez siebie prawa i wybaczącego modlącemu się człowiekowi. Wybaczenie jest cudem *par excellence*, jest dobrowolnym i zapowiadzanym przekroczeniem prawa przez samego prawodawcę. Takie jest właśnie znaczenie słynnej talmudycznej agady: „Powiedział Abahu: Dzień dżdżysty większy jest nad dzień zmartwychwstania. Zmartwychwstanie bowiem dotyczy jedynie sprawiedliwych, deszcz zaś zarówno sprawiedliwych i niegodziwców”¹¹⁷. W tym punkcie ujawnia się kluczowa różnica między hebraizmem a judaizmem. Hebrajczycy Goldberga wykonują rytuały, ale

¹¹¹ Ułatwia to fakt, że w samym Pięcioksięgu w ten sposób opisuje się wybaczenie przez człowieka, jak w przypadku prośby, którą kierują do Józefa jego bracia (Rdz 50, 17): *Ana sa na pesza achicha we-chatatam ki ra'a gamlucha we-'ata sa na le-fesza 'awdej elohej awicha* – „chciejże przebaczyć winę braci twoich i grzech ich, że zło wyrządzili ci. A teraz przebacźże winę sług Boga ojca twego”. Jak jednak rozumieć psychiczny fakt, jakim jest ludzkie przebaczenie w odniesieniu do Boga? Talmud posługuje się metaforami. Jedną z nich jest odczytanie czasownika *nose* jako *nosze* – „zapominać”. Inną jest obraz wagi, na której szalach ważone są ludzkie „grzechy” i zasługi. Bóg unosi „grzechy”, odciążając szalę, tak by przeważyla ta, na której leżą dobre uczynki – agady cytowane przez *Tora Temima*.

¹¹² O. Goldberg, *op.cit.*, s. 81 n.

¹¹³ *Ibidem*, s. 81. Nie jest dla mnie do końca jasne, jak konsekwentny jest tu niemiecki badacz, ponieważ stwierdza on również, że bogowie stanowią coś w rodzaju osób wyższego stopnia”.

¹¹⁴ W Rdz 18, 23–33 Abraham domaga się zmiany Bożego wyroku na Sodomę, w Wj 32, 32 Mojżesz prosi o wybaczenie Izraelitom zająścia ze złotym cielcem, w Lb 12, 13 błaga Boga o uzdrowienie Miriam: *el na refa la* – „O Boże, uzdrówże ją” (tłumaczenie nie oddaje tu poruszającego, błagalnego tonu oryginału). To oczywiście jedynie przykłady.

¹¹⁵ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 135–140.

¹¹⁶ Takie myślenie obecne jest w agadach i midraszach, jak choćby w słynnej historii o Chonim Ha-meagel (Miszna, *Ta'anit* 3:4), później zaś odgrywa ogromną rolę w kabale i innych nurtach mistycznych.

¹¹⁷ Talmud Babiloński, *Taanit* 7a.

nie mogą się modlić. Na zdeterminowaną przez swą naturę bezosobową siłę można wprawdzie oddziaływać, ale nie można z nią rozmawiać. Będąc faktycznie częścią swego Boga, Hebrajczycy pozostają zamknięci na transcendencję. Przypominają owych niemych bohaterów tragedii greckiej opisanych w pierwszej części *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga albo praskiego Golema, który wykonuje polecenia swego twórcy i we wszystkim przypomina człowieka, z tym tylko wyjątkiem, że nie potrafi mówić.

Analizując większe struktury narracyjne starohebrajskiej literatury, na przykład historię śmierci wojownika Uzzy, Goldberg demonstruje jej ateologiczność¹¹⁸. Oddziaływania pomiędzy Bogiem a ludem mają charakter kauzalny, w Pentateuchu nie jest obecny żaden „plan zbawienia”, w którego świetle nieszczęścia wiążą się z moralną winą. W istocie są one amoralnymi następstwami „błędu”. Ateologiczność będąca cechą narracji Pięcioksięgu znajduje ściśle odzwierciedlenie w rzeczywistości, dlatego też:

Skrupulatni ortodoksi zamęczają się sumiennym wypełnianiem drobiazgowych przepisów, nie osiągając przy tym żadnego w jakikolwiek sposób widocznego rezultatu swoich działań. Nie tylko bowiem nie działa nawet ochrona, którą Bóg obiecał im w zamian za wykonywanie przykazań; bezradni pozostają wydani na ataki i pogromy. [...] Bóg nie zauważa działań rytualnych Żydów, w związku z czym sami przypisują sobie winę, dopatrują się rzekomo popełnionych „grzechów”, ciągle wprawiają się w stan pasywnej pokory i coraz bardziej popadają w beznaziejne opuszczenie¹¹⁹.

Koncept nagrody i kary obecny jest na bez mała każdej stronie Talmudu i midraży. Został też uznany przez Majmonidesa za jedną z trzynastu zasad wiary. Wydaje się, że „domaga się go” idea Boga, który jest zarazem wszechmocny i sprawiedliwy¹²⁰. Mimo fundamentalnego znaczenia tej idei w obrębie rabinicznego światopoglądu i licznych prób jej wyjaśnienia albo za pomocą wiary w zaświaty, albo w me-temp psychozę, pozostaje ona w istocie jedną z tajemnic wiary, co potwierdza Miszna: „Rabi Janaj powiedział: Nie jest w naszej mocy wyjaśnić błogość [która jest udziałem] niegodziwców, ani cierpienia sprawiedliwych”¹²¹.

Czytając Pięcioksiąg, Oskar Goldberg czyta w istocie inny tekst niż rabini. Uznaje on świętość Pentateuchu i tylko jego. Dla tradycji rabinicznej Tora sama w sobie

¹¹⁸ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 106 n.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 51 n.

¹²⁰ W ujęciu Goldberga sprawiedliwość w Pentateuchu nijak ma się do problemu teodycei, oznacza obecność pełną boga w obszarze manifestacji. Jest to aktualna sprawiedliwość na ziemi, nie zaś „prawidłowy stan redystrybucji w losie jednostki”. *Ibidem*, s. 60 n.

¹²¹ *Misza Awot* 4, 19. Idea ta jest nie tylko niezrozumiała, ale też moralnie wątpliwa. Służba Bogu czy też dobre postępowanie nie powinno wszak być warunkowane spodziewaną nagrodą czy karą. Dlatego też Jeszajahu Leibowicz dowodzi, że jest ona obca duchowi judaizmu. J. Leibowicz, *Pięć ksiąg wiary*, tłum. M. Zawadowska, Lublin 2008.

pozostaje tekstem niezrozumiałym, czytanie jej w odcieciu od *Newiim* – Proroków, i *Ketuim* – Pism, oraz całej *Tora sze be-a'l pe* – tradycji ustnej, jest zajęciem bezsensownym¹²². Goldberg inaczej niż rabini traktuje tekst. Nad tradycyjne zasady hermeneutyczne przedkłada metodę opartą na etymologii słów. Być może jednak największa różnica między niemieckim badaczem a mędrkami Talmudu leży w odmiennych pytaniach, z jakimi przychodzą do lektury Pięcioksięgu. Ten pierwszy jest dziedzicem XIX wieku w jego dążeniu do tworzenia systemów i fascynacji nauką, a zwłaszcza biologizmem i naturalizmem, traktowanymi jako klucz do zrozumienia całości rzeczywistości – również problemu człowieka i Boga. Goldberg, któremu „patoś człowieczeństwa był całkowicie obcy”¹²³, obiektywnym, bliskim naukom przyrodniczym językiem opisuje świat z perspektywy Boga. Jest to rzeczywistość cokolwiek nieludzka. Nie istnieje, lub nie jest w niej istotna, jednostka i jej wybory¹²⁴. W rytuale chodzi o Boga, nie o człowieka¹²⁵. Paradoksalnie, ateologiczne ujęcie Goldberga może się jawić jako konsekwentne ujęcie teocentryczne¹²⁶.

W Księdze Liczb¹²⁷ pojawia się niejasne określenie *sefer milchamot JHWH* – „księga wojen Wiekuistego”. Komentatorzy spierają się, do czego się ono odnosi¹²⁸. Większość uważa, że jest to autoreferencja Tory. Tak twierdzi też Goldberg, dla którego w ten oto sposób sam Pentateuch potwierdza, że jest opisem walki elohimów¹²⁹. Problem teodycei jest problemem niedoskonałości Boga¹³⁰. Dla rabinów jest to problem niedoskonałości człowieka. To on jest właściwym polem Bożej wojny, Tora zaś, jako „Księga wojen Wiekuistego”, to opis walki Boga z człowiekiem o człowieka. Lektura *Rzeczywistości Hebrajczyków* wymusza refleksję nad tym, na ile antropocentryczny jest faktycznie rabiniczny judaizm. Refleksję dla niego samego kłopotliwą i w dużej mierze wypartą¹³¹.

¹²² Co ilustruje agada o konwertycie pragnącym nauczyć się jedynie Tory pisanej. Hilel uczy go dźwięków odpowiadających kolejnym literom alfabetu, po to tylko, by kolejnego dnia stwierdzić, że faktycznie poszczególnym literom odpowiadają inne dźwięki. Ma to stanowić demonstrację, że bez objaśnień ustnych Tora pisana pozostaje kompletnie niezrozumiała. Talmud Babiloński, *Szabat* 31a.

¹²³ M. Voigts, *Wstęp* [w:] O. Goldberg, *op.cit.*, s. CI.

¹²⁴ „Odkąd istnieją ludy, nie może zasadniczo istnieć jednostka oderwana od całości ludu”. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 127.

¹²⁵ M. Voigts, *op.cit.*, s. CIII.

¹²⁶ Choć w świetle tradycyjnych pojęć teologicznych u Goldberga w ogóle zatarta jest różnica między *natura naturata* i *natura naturans*, dlatego cały jego system może być widziany jako swego rodzaju pankosmizm.

¹²⁷ Lb 21, 14.

¹²⁸ Ibn Ezra i Ramaban twierdzą, że chodzi tu o jakąś zaginioną dziś księgę.

¹²⁹ O. Goldberg, *op.cit.*, s. 35.

¹³⁰ M. Voigts, *op.cit.*, s. CI.

¹³¹ Choć na przykład A.J. Heschel pisze wprost, że „Biblia to przede wszystkim boska wizja człowieka [...] nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga, traktującą raczej o człowieku [...] niż o naturze Boga”. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.

Bibliografia

- Tora/Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cylikow, Kraków 2006.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 2007 (2 ed.).
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.
- Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, G. Trucker, L. Levin (ed., trans.), London 2007.
- Jewish Encyclopaedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com> [dostęp: 09.2014].
- Leibowicz J., *Pięć ksiąg wiary*, tłum. M. Zawadowska, Lublin 2008.
- Majmonides, *Miszne Tora, Sefer ha-korbanot*, Jerusalem–Bnei Brak 2004.
- Midrasz Raba*, Jerusalem 1969.
- Mikreot Gedolot*, Jerusalem 1971.
- Rad von G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiła, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Paradygmat tłumaczenia* [w:] P. Ricoeur, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ulaszek, Gdańsk 2008.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002.
- Schechter, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, Woodstock–Vermont 1993.
- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago–London 1988.
- Talmud Babiloński*, Jerusalem 1995.